



## Études platoniciennes

2 | 2006  
Le Timée de Platon

---

# Anima e corpo : immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel *Timeo* platonico

Francesco Fronterotta

---



### Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1068>  
DOI: 10.4000/etudesplatoniciennes.1068  
ISSN: 2275-1785

### Editore

Société d'Études Platoniciennes

### Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 16 giugno 2006  
Paginazione: 141-154  
ISBN: 978-2-251-44310-2

### Notizia bibliografica digitale

Francesco Fronterotta, « Anima e corpo : immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel *Timeo* platonico », *Études platoniciennes* [En ligne], 2 | 2006, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1068> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1068

---



*Études Platoniciennes* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## ANIMA E CORPO : IMMORTALITÀ, ORGANICISMO E PSICO-FISIOLOGIA NEL *TIMEO* PLATONICO\*

FRANCESCO FRONTEROTTA

La questione dello statuto dell'anima individuale e del suo rapporto con il corpo mortale – vale a dire, in quanto tale rapporto si pone in primo luogo ed essenzialmente per gli esseri umani, dello statuto di un'*antropologia* – non ha goduto a quanto pare, nella letteratura platonica recente, di un interesse critico pari a quello profuso per altri temi e problemi dello stesso *Timeo* o di altri dialoghi. Nell'ormai classico commentario di Luc Brisson, l'argomento è affrontato, rapidamente discusso e poi tacitamente rimosso in non molte pagine<sup>1</sup>: l'anima umana risulta dall'unione di un principio immortale, omogeneo all'anima del mondo e prodotto dal demiurgo (41c-d), e di un principio, o di una specie (εἶδος) o di un genere (γένος), mortale, di cui origine e natura appaiono ben più confuse. La responsabilità della sua produzione va certamente attribuita agli dei generati dal demiurgo come suoi aiutanti (41a-c), che, a quanto Brisson afferma rinviando a 42d-e, l'hanno «generata» (p. 416) e «formata» (p. 418) nel corpo. Questa è indubbiamente la *vulgata* diffusa fra i commentatori che, fin qui tanto stringati e avari di spiegazioni da rasentare la reticenza, si fanno invece assai più facondi quando, rientrando in uno schema interpretativo tradizionale e piuttosto scontato, si tratta di disquisire delle «sotto-specie» o, impropriamente, «parti», che si lasciano distinguere nell'ambito dell'anima mortale; ciò che determina la sgradevole conseguenza, comune a Brisson come, in seguito, a molti altri studiosi, di descrivere l'anima umana,

---

\* Una prima versione di questo saggio è stata presentata in occasione di un seminario tenuto presso l'Università di Trieste, il 3 marzo 2005, su invito della Prof.ssa Linda Napolitano. Ringrazio i partecipanti per le diverse questioni, obiezioni e indicazioni allora proposte.

1. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1995<sup>3</sup>, pp. 416-20.

rispetto alla sua specie mortale, soltanto attraverso l'illustrazione delle sue «sotto-specie» o, impropriamente, «parti», e non, come sarebbe opportuno nella misura del possibile, in sé e nella sua natura propria<sup>2</sup>.

Più recentemente, in un articolo assai importante, ma sfortunatamente non altrettanto influente, Jean-François Pradeau ha dimostrato come sia del tutto inappropriato considerare l'anima umana, nel *Timeo* in particolare, come una realtà tripartita; conviene parlare piuttosto di specie o di funzioni dell'anima, giacché nessuna *partizione* vera e propria è realmente messa in atto dagli aiutanti del demiurgo: costoro, arguisce Pradeau, pongono un'anima «tripla» o «triplice» nel corpo, per dirigere il quale occorre che essa gli sia in certa misura affine o congenere, ed è al midollo che compete di stabilire la comunicazione fra anima e corpo, perché si tratta di una sostanza corporea e diffusa per tutto il corpo che è, in qualche modo, intrisa di anima<sup>3</sup>. La demitizzazione della concezione platonica dell'anima così intrapresa da Pradeau, per cui la psicologia assume progressivamente un carattere fisiologico, o persino neurobiologico, più che metafisico, è stata proseguita da due studiosi italiani, in alcuni lavori recenti ancora inediti, che, oltre ad accogliere il linguaggio delle specie o funzioni, e non parti, dell'anima, ne sottolineano in particolare, per quanto riguarda le specie o funzioni mortali, lo stretto, forse indissolubile, legame con il corpo. Non mi pare però che gli studi citati vadano oltre l'ambigua constatazione che le specie o funzioni mortali dell'anima siano in qualche modo aggiunte al corpo o prodotte insieme e in connessione con esso, dunque non discostandosi granché, sul problema specifico della loro generazione, dalla generica e tradizionale attribuzione di tale responsabilità agli aiutanti dal demiurgo (in base all'ordine che il padre ha impartito loro), senza dare conto in nessun modo della concreta esecuzione di tale ordine<sup>4</sup>.

2. Non troppo dissimile la presentazione della questione nei commenti di A.E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, *ad loc.*, e di F.M. Cornford, *Plato's cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1937, particolarmente pp. 146-50, 281-86, 291-94, salvo che entrambi questi commentatori tendono inoltre a parlare, a differenza di Brissot, di vere e proprie «parti» dell'anima nel *Timeo*. Il «linguaggio» delle parti dell'anima continua a essere impunemente utilizzato da T.K. Johansen, *Plato's natural philosophy. A study of the Timaeus-Critias*. Cambridge 2004, *passim*. Sul tema, oltre ai titoli citati nelle

note seguenti, si veda, in questo volume, l'eccellente messa a punto di E.L. Lisi, «El alma humana en el *Timeo*».

3. J.-F. Pradeau, «L'âme et la moelle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon», *Archives de Philosophie*, 61, 1998, pp. 489-518.

4. Mi riferisco a D. Del Forno, *Figlie dei dei minori. Le anime umane nel Timeo di Platone*, Tesi di Laurea - Università degli Studi di Trieste, A. A. 2002-2003, pp. 116 e *passim*; e a E. Bearzi, «Ἰδίοις nei dialoghi tardi di Platone», articolo ancora inedito che l'autore mi ha gentilmente permesso di leggere, soprattutto n. 7. In particolare, Bearzi sostiene che il

Intendo argomentare qui che la specie mortale dell'anima è precisamente la reazione psicofisiologica che si ingenera nel corpo, investendo poi l'anima immortale, quando questa discende o viene innestata in quello. Non solo, quindi, concordo sul fatto che non vi è nessuna *partizione* dell'anima nel *Timeo*, ma credo, soprattutto, che la ragione per cui due delle tre presunte parti non sono tali è che esse non sono affatto «prodotte» o «generate» in senso proprio nei passi del dialogo in cui si pone il problema della costituzione dell'anima umana. Conviene perciò esaminare subito i passi in questione.

Il primo di questi passi è *Timeo* 41a-44c. In 41a-d, il demiurgo tiene il suo discorso agli dei che ha appena generato, disponendo che essi procedano a completare le stirpi dei viventi che devono riempire il mondo, l'uomo in primo luogo, impegnandosi ad affidare loro il principio immortale (ἀθανάτοις ὁμώνυμον ... θεῖον λεγόμενον ... ἡγεμονοῦν) che dovrà costituire l'anima, da lui prodotto a partire dagli stessi elementi, solo meno puri, con cui ha composto l'anima del mondo, e lasciando invece a loro il compito di «intrecciare il mortale con l'immortale» (ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες): poiché fin qui non si è avuto sentore di una distinzione fra anime o specie, né tantomeno parti, di anima, ma si è parlato esclusivamente di ciò che è composto e dissolubile (τὸ δεθὲν πᾶν λυτὸν), il corpo, e del principio immortale e divino, l'anima, è verosimile che tale intreccio di mortale e immortale che gli aiutanti del demiurgo devono realizzare non alluda affatto a un *mélange* fra anima immortale e anima mortale, ma, appunto, all'unione di anima immortale e corpo mortale. Del resto, che proprio il corpo sia in gioco qui è chiaro solo che si tenga conto della differenza fra l'universo prodotto dal demiurgo e gli altri viventi prodotti dai suoi aiutanti: l'anima immortale essendo la stessa ed essendo stata costituita dal demiurgo, la differenza fra l'universo e gli altri viventi sta nel fatto che il corpo dell'universo, in quanto è stato composto dal demiurgo, pur essendo generato, non conoscerà la morte, mentre i viventi, il cui corpo *deve* essere mortale, proprio per questa ragione *deono* essere prodotti meno perfettamente dai suoi aiutanti (41b-c). Il demiurgo procede quindi a seminare le anime immortali da lui prodotte negli astri e nei pianeti, accompagnandole poi in un *tour panoramico* dell'universo e spiegando loro le leggi del fato, la principale delle quali concerne la «prima generazione» (41d-e):

genere mortale dell'anima nasce come «risposta alle passioni prevalenti ... che si sviluppano in seguito al legame del principio immortale con il corpo ...». Non è chiaro però, se si tratta di una «risposta», a *chi* o a *cosa* essa sia rivolta e da *chi* o da *cosa* essa provenga; in altre parole, a seguire Bearzi, il problema mi

pare solo rinviato su altro piano, ma non risolto. Condividendo nell'insieme questa impostazione, cercherò di rispondere in quanto segue proprio a questa domanda: *chi* o *cosa* è che «risponde» o, più esattamente, «reagisce» all'innesto dell'anima immortale nel corpo, producendo così l'anima mortale?

quando l'anima immortale viene innestata (ἐμφυτευθεῖεν) nel corpo mortale, insorgono violente affezioni (βιαιῶν παθημάτων), sensazioni (αἰσθησις), ossia desideri misti di piacere e dolore (ἡδονῇ καὶ λύπῃ μειγμένον ἔρωτα), quindi timore e ira e tutte le successive passioni (φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς, 42a-b). Se è vero che, quando entra nel corpo, l'anima subisce questi παθήματα, ciò avviene perché, venendo a contatto con la realtà materiale, essa si trova a dividerne le alterazioni quantitative (il corpo, in quanto è materiale, può crescere o decrescere, aumentare o diminuire, dunque aggiungersi o sottrarsi all'anima); ma queste alterazioni quantitative corporee producono dei παθήματα qualitativi, delle vere e proprie reazioni che possono essere definite psico-fisiologiche nella misura in cui, pur producendosi nel corpo e a causa di esso, vengono avvertite nell'anima. Tali reazioni appartengono nel loro insieme alla sfera della sensazione e della percezione corporea e si lasciano raggruppare in due categorie generali, desideri e passioni, classificabili rispettivamente secondo le coppie di opposti «piacere-dolore» e «timore-ira»: suggerisco perciò che queste due coppie di opposti, con le categorie generali di παθήματα cui rimandano, corrispondano a quelle che vengono tradizionalmente considerate come le due parti mortali dell'anima umana, irascibile (θυμός) e desiderativa o concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) e che, pertanto, le cosiddette parti mortali dell'anima umana, ben lungi dall'essere generate da qualcuno o da qualcosa come sostanze o realtà autonome, altro non siano invece che i παθήματα che insorgono nell'organismo umano alla stregua di reazioni psico-fisiologiche all'innesto dell'anima immortale nel corpo mortale.

È verosimile allora che poco oltre, in 42c-d, quando si afferma che l'anima potrà liberarsi dal ciclo delle successive vite mortali solo a condizione di ristabilire il principio immortale nella sua posizione di assoluto comando, riconducendo i cerchi dell'anima all'armonia e all'equilibrio attraverso il ragionamento (λόγῳ) e dominando (κρατήσας) «la grande massa ... tumultuosa e irragionevole» (τὸν πολλὸν ὄχλον ... θορυβώδη καὶ ἄλογον), «fatta di fuoco, acqua, aria e terra» che gli si è via via aggiunta, il riferimento sia, nuovamente, alle specie mortali dell'anima, che sono appunto irrazionali, passionali e soprattutto di natura materiale (e perciò «fatte di fuoco, acqua, aria e terra»), visto che insorgono come reazioni corporee all'innesto dell'anima; ed ecco perché la definitiva liberazione dal corpo consiste, per l'anima immortale, nel ritorno alla sua disposizione originaria (τῆς πρώτης ... εἶδος ἕξεως), cioè quando, attraverso il λόγος, il principio immortale sottomette ed esaurisce l'ambito θορυβώδη καὶ ἄλογον, restando così puro e solo, in sé e per sé. In tale ottica, l'ordine poco dopo impartito dal demiurgo ai suoi aiutanti, in 42d-e, di σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγέεσθαι,

implica probabilmente che τό τ' ἐπίλοιπον non costituisca un'aggiunta *oltre* ai σώματα θνητά, bensì una precisazione o un'esplicazione: il demiurgo ordina ai suoi aiutanti di «plasmare i corpi mortali, *ossia* (τε, con giunzione con valore pesegetico) *tutto ciò che* (τό ... ὅσων) rimaneva e che bisognava ancora aggiungere all'anima umana» (dove il verbo προσγίγνομαι indica appunto l'aggiunta di qualcosa a qualcos'altro o l'assemblaggio di parti diverse). Non si tratta allora di «aggiungere» qualcos'altro *dopo* aver costituito i corpi (per esempio, le cosiddette parti mortali dell'anima), perché tale aggiunta è semplicemente lo stesso corpo mortale: secondo la traduzione e l'interpretazione proposte, gli aiutanti del demiurgo dovranno insomma plasmare soltanto i corpi mortali, che sono esattamente ciò che, non essendo stato prodotto dal demiurgo, ancora occorre fosse aggiunto all'anima immortale per completare il vivente umano. Che l'opera degli aiutanti del demiurgo si riduca esclusivamente al corpo, in queste linee del dialogo, è confermato dal fatto che l'unione che essi devono realizzare, l'unica unione di cui si parla in questo passo (in 41d e in 42a) è quella fra anima immortale e corpo mortale, mentre non si fa menzione di un'unione, di una sintesi o comunque la si voglia chiamare, fra un principio immortale e una specie mortale dell'anima. Infatti, in 42e-43a, si dice ancora una volta che, una volta prodotto il corpo dagli aiutanti del demiurgo come sede dell'anima immortale e, appunto, collocatavi l'anima, insorgono violente reazioni che dal corpo giungono all'anima, flussi e riflussi nutritivi e, in generale, di παθήματα sensibili (con un nuovo riferimento, da un lato, alla sfera dei desideri più bassi, quelli nutritivi, e, dall'altro, all'ambito delle tumultuose passioni) che sconvolgono l'equilibrio e la disposizione dell'anima (43b-c). Come subito si precisa (43d-e), questi flussi e riflussi non infrangono la perfetta struttura matematica dell'anima, perché essa, in quanto prodotta dal demiurgo, non può essere spezzata (dal che si deduce che si tratta qui del solo principio immortale dell'anima prodotto dal demiurgo), ma giungono a piegarla e a sconvolgerla in ogni senso. È per questo, si spiega (44a-b), che l'anima viene detta ἄνους, cioè priva di νοῦς, «non appena sia legata a un corpo mortale» (ὅταν εἰς σῶμα ἐνδέθῃ θνητόν): se ne comprende che l'unica anima «irrazionale», ossia priva di νοῦς, insorge nel corpo non appena il principio immortale sia in esso innestato, coincidendo così propriamente con la reazione che appunto lo investe al momento di questo forzato ingresso. Come infine si ripete nuovamente (44b-c), è solo riportando un simile tumulto sotto il dominio razionale dei cerchi dell'anima immortale (attraverso un nutrimento regolare, un'adeguata educazione e soprattutto in virtù della conoscenza filosofica, che permette di «ricalibrare» l'equilibrio dell'anima individuale in base a quello dell'anima del mondo), che il νοῦς recupera il comando; mentre, se ciò non avviene, l'individuo rischia

di corrompere definitivamente l'anima immortale, costringendola, dopo la morte del corpo, a vagare priva di senso<sup>5</sup>.

Due accenni ulteriori possono essere presi in considerazione per il nostro esame. In 69c-d, torna in primo piano, per essere adesso concretamente descritto nella sua esecuzione, l'ordine del demiurgo ai suoi aiutanti di volgersi alla produzione dei viventi mortali. Ricevuto il principio immortale dell'anima (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον), essi vi formano intorno il corpo (che è qui semplicemente la testa, cui viene dato in uso il resto del corpo), e in questo, ἐν αὐτῷ, προσωκοδόμουν un ἄλλο εἶδος ψυχῆς, τὸ θνητόν. La specie mortale dell'anima è dunque «ag giunta» o «disposta accanto» all'ἀρχὴν ἀθάνατον, giacché il verbo προσωκοδομέω si riferisce all'attività dell'οἰκοδόμος, dell'architetto che progetta, pianifica e dispone, più che dell'operaio che produce, costruisce o persino crea; questo εἶδος θνητόν è del resto δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, e i suoi irresistibili παθήματα consistono innanzitutto, una volta ancora, in piacere e dolore, poi in temerarietà, timore e ira, vale a dire, una volta ancora, in una sfera desiderativa e un ambito irascibile. È da questa mescolanza che nasce τὸ θνητὸν γένος, che è qui, finalmente, la stirpe umana; ed è qui che le specie mortali dell'anima vengono fra loro distinte e per la prima volta declinate al plurale, separando cioè una specie migliore nel torace, l'ira, e una peggiore nei visceri e nel fegato, il desiderio (69e-71d)<sup>6</sup>. Infine, in 73b-d, nel contesto della descrizione della costituzione delle ossa e delle carni, che derivano dal midollo, in cui sono fissati «i vincoli della vita» per cui l'anima è avvinta al corpo (τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδούμενοι), si precisa che le tre specie di anima, ormai considerate come date (73b), corrispondono e ineriscono a specie di midollo diverse, diverse per il loro diverso grado di purezza. Neanche in questo caso, dunque, ci troviamo di fronte all'introduzione di parti dell'anima, ma semmai a sue localizzazioni (giacché, al limite, vi sono parti del midollo, che accolgono specie di anima), né a un'eventuale loro produzione, in quanto sono appunto già date e il problema è di capire come si diffondano nel corpo, come interagiscano con esso, tramite questo antico antenato della ghiandola pineale che è il midollo.

Si può concludere dall'esame dei passi pertinenti del dialogo che il *Timeo*, rispetto alla concezione dell'anima individuale umana, non

5. Il che sembrerebbe contraddire, sia detto per inciso, quanto affermato sopra (43d-e), ossia che l'anima immortale prodotta dal demiurgo non può in nessun modo essere definitivamente frantumata né resa definitivamente irrazionale; anche perché, se invece ciò avvenisse davvero, essa risulterebbe inoltre, paradossalmente, mortale.

6. Indicazioni per un'interpretazione psico-fisiologica di questo passo del *Timeo* (anche se in una direzione diversa da quella suggerita qui) si trovano già in F. Solmsen, «Tissues and the soul. Philosophical contribution for physiology», [1950], in Id., *Kleine Schriften* I, Hildesheim 1968, pp. 502-35.

solo non parla di parti, ma piuttosto di specie o generi di anima, ma, soprattutto, considera l'intera sfera mortale e irrazionale dell'anima, che nella *vulgata* interpretativa dovrebbe dividersi nelle due parti irascibile e desiderativa, non come originariamente generata (dal demiurgo o dai suoi aiutanti) alla maniera di una realtà autonoma e indipendente, come è invece il caso del suo principio immortale, ma come un insieme di reazioni psico-fisiologiche che (suscitate nel corpo, ma immediatamente diffuse nell'anima) che insorgono nel corpo all'innesto dell'anima immortale<sup>7</sup>. Vi è dunque, nella psicologia del *Timeo*, un'unica anima realmente autonoma, separata e sussistente di per sé, che si rivela perciò a buon diritto immortale e aggiunta al corpo mortale come una sostanza diversa da esso; in base al mito, essa appare prodotta dal demiurgo a immagine dell'anima del mondo e dallo stesso materiale di quella, che viene progressivamente diviso in porzioni singole seminate, ciascuna, in ciascun astro e pianeta. Sono proprio queste anime celesti a essere poi innestate nei corpi mortali, per guidarli, e a tornare infine al proprio astro, alla morte di questi (ma si dovrebbe dire: esaurito il ciclo delle loro reincarnazioni<sup>8</sup>), accolte dagli dei aiutanti del demiurgo (41d), per dedicarsi per sempre alla propria celeste occupazione, l'esercizio del νοῦς, secondo un βίον εὐδαίμονα conforme alla loro ἔξις, che

7. Brillante la soluzione di Plutarco che, commentando questi passi del *Timeo* e non trovando evidentemente nel testo del dialogo platonico una risposta chiara ed esauriente alla domanda relativa all'origine e alla produzione delle specie mortali dell'anima individuale, stabilisce un'analogia con l'anima cosmica che, nella sua interpretazione, presenta anch'essa un carattere duplice o, più esattamente, si rivela effettivamente doppia: come infatti, sul piano dell'universo, vi è un'anima malvagia e precosmica, puro impulso di movimento disordinato che precede la costituzione del tutto, e, solo in seguito all'intervento ordinatore della provvidenza divina, un'anima buona generata dal demiurgo, così pure sul piano delle anime individuali degli uomini va distinta un'anima razionale e immortale, parte o imitazione (μέρος ἢ τι μίμημα, cfr. *Virt. Mor.* 441E in relazione a *Tim.* 41d) dell'anima del mondo, e un'anima irrazionale e mortale, sensibile alle istanze della passione e del desiderio, «che risulta diadica e indeterminata (...) e che riproduce a livello individuale le caratteristiche dell'anima in sé, vale a dire dell'anima precosmica malvagia» (cfr. *De animae procreatione in*

*Timaeo* 26 1025D-E; e F. Ferrari in Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, a cura di F. Ferrari e L. Baldi, Napoli 2002, pp. 52-54 e 307-09). Sull'intera questione si veda M. Baltes, «La dottrina dell'anima in Plutarco», *Elenchos*, 21, 2000, pp. 245-70.

8. Mi riferisco naturalmente qui al ciclo delle «rinascite» successive cui l'anima è destinata, prima di poter essere definitivamente liberata dal corpo; ciò che non è chiaro, e su cui gli studiosi non hanno raggiunto una posizione comune, è cosa avvenga dopo questa definitiva liberazione: secondo alcuni l'anima, semplicemente, si dissolve; secondo altri, si dedica finalmente ed esclusivamente all'attività razionale per l'eternità; secondo altri ancora, la liberazione dell'anima non è ancora una volta che temporanea, perché, dopo un periodo di «riposo», essa dovrà ricominciare un ciclo di «rinascite» nei corpi. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlebre*, Mainz - Wiesbaden 1983, ha esaminato nei dettagli la questione, ricostruendo soprattutto il dibattito e le diverse tesi che in proposito furono avanzate nella tradizione medioplatonica e neoplatonica.



si caratterizza per l'immortalità, la divinità e la razionalità (42b). Le anime immortali, ossia queste eterne sostanze razionali a forza innestate nei corpi, ritrovano insomma così la propria antica natura, quella di intelletti celesti, tutti fra loro omogenei per la loro origine (che è lo stesso materiale componente dell'anima del mondo), per la loro temporanea funzione (che è di animare un corpo) e per il loro il destino immortale (che è l'esercizio razionale dell'intelletto)<sup>9</sup>. Inevitabilmente, le «specie» mortali dell'anima umana, in quanto semplici *funzioni* del corpo nella sua interazione con l'anima immortale, alla morte del corpo (che è lo scioglimento dell'anima

9. Si potrebbe obiettare che l'anima razionale come tale non consiste esclusivamente di *voûs*, di pura capacità noetica, ma anche di desiderio (proprio quello di natura «erotica» che induce alla ricerca e alla conoscenza) e di un pensiero non immediatamente noetico, ma dianoetico, ossia eminentemente discorsivo e non contemplativo; ciò solleva il problema di capire se (1) il principio immortale che il demiurgo produce sia già qualcosa in più del semplice *voûs* e se, di conseguenza, l'anima immortale coincida davvero esclusivamente con il *voûs* – il che non sembra affatto in accordo con quanto è emerso dai passi del *Timeo* citati fin qui; oppure se (2) anche l'anima razionale si componga in qualche modo di parti e/o funzioni diverse e aggiunte al puro *voûs*, con l'esigenza ulteriore, in tal caso, di chiedersi da dove provengano, suscitando così una contraddizione rispetto alla tesi dell'assoluta semplicità del *voûs* coincidente con l'anima razionale. La questione si porrebbe insomma per le funzioni non noetiche dell'anima razionale. Credo si possa sostenere a questo proposito, in base ai testi fin qui esaminati, che, quando è prodotta dal demiurgo, l'anima razionale o, volendo, quel principio divino e immortale che costituisce l'anima razionale, si manifesta come puro *voûs* (come capacità di conoscere immediatamente i propri oggetti); analogamente, alla morte del corpo e alla conclusione del ciclo delle reincarnazioni, quando l'anima torna definitivamente al proprio astro o pianeta, essa è, nuovamente, puro *voûs*. Nel corso della vita mortale nel corpo, invece, l'anima razionale pone in atto alcune funzioni ulteriori, per esempio il desiderio della conoscenza e il pensiero dianoetico,

apparentate al *voûs* pur se non propriamente coincidenti con esso. Ciò avviene perché, a mio avviso, quando il puro *voûs* è innestato nel corpo e subito aggredito e sconvolto, ma non distrutto, da quei violenti *παθήματα* sensibili che coincidono con le due funzioni inferiori, esso può reagire servendosi dei diversi strumenti a sua disposizione: una tensione «intellettuale» verso la conoscenza e il pensiero dianoetico, che sono funzioni che il *voûs* possiede e utilizza quando è incorporato. Se il puro *voûs* non fa che realizzare una conoscenza immediata delle idee senza soluzione di continuità, il *voûs* incorporato ne è impedito dal corpo, ma conserva il desiderio di tornare alla conoscenza immediata delle idee e la capacità dianoetica di ragionarne discorsivamente; solo a tratti e discontinuamente può dunque attingere direttamente alle idee quando è nel corpo, ciò che invece appartiene abitualmente alla sua natura propria e indipendente dal corpo. Tensione intellettuale e pensiero dianoetico sono quindi modi del *voûs* quando esso è vincolato al corpo e in virtù di esso posto in una dimensione spaziale ed estesa; tali funzioni non avrebbero perciò altra origine se non, ancora una volta, psico-fisiologica: l'unica *οὐσία* generata semplice, divina e immortale dal demiurgo rimarrebbe il puro *voûs*, che, come vuole il *Timeo*, è anima che vive e conosce, muovendosi e producendo movimento; là dove ogni altra ag giunta a esso, razionale (tensione intellettuale e pensiero dianoetico) o irrazionale (passioni e desideri inferiori), dipenderebbe a diverso titolo dalla sua incorporazione, come (1) violenta reazione all'innesto nel corpo e (2) come strumento per liberarsi dalla nefasta influenza di questo.

immortale da esso), si dissolveranno e moriranno; né c'è da stupirsi, se lo stesso Platone lo ripete più volte (69c-e, 70e). Da una simile conclusione devono essere tratte almeno tre conseguenze, a mio avviso molto significative, che riassumo schematicamente di seguito.

1. In primo luogo, la concezione dell'anima individuale umana che ho ricostruito dal *Timeo*, la *psicologia* dell'ultimo Platone, non appare troppo distante dallo schema aristotelico di *De anima* B 2, secondo cui non è lecito porre una tripartizione, in quanto l'anima non ha parti, ma funzioni o facoltà (δυνάμεις), che esercita necessariamente tramite il corpo – una condizione certa per le due funzioni inferiori (che, essendo vere e proprie «operazioni» corporee, non sussistono senza il corpo, sono dunque inseparabili da esso e perciò indubbiamente mortali), mentre Aristotele pare in difficoltà nel caso della funzione superiore dell'anima, quella intellettuale. Ma anche questa difficoltà è significativa per il nostro scopo, perché o 1. l'intelletto sussiste senza il corpo, ed è allora immortale e proviene dall'esterno come un'οὐσία aggiunta a esso, oppure 2. è anch'esso inseparabile dal corpo, ne è una funzione, non proviene quindi dall'esterno e muore con esso (rifacendoci alla successiva distinzione di Γ 4-5, la sua funzione potenziale verosimilmente cade in questa seconda situazione, laddove, rispetto alla funzione attualizzante o attiva, il dubbio non è risolto e forse Aristotele non riesce affatto a scioglierlo in modo soddisfacente): se è vera la 1., la psicologia di Aristotele incontra di nuovo, su questo punto capitale, la dottrina di Platone; se è vera la 2., la psicologia di Aristotele radicalizza, anche rispetto alla funzione intellettuale e razionale dell'anima (pure per lo Stagirita, in qualche modo, «divina»), gli esiti già conseguiti da Platone rispetto alle funzioni inferiori, irrazionali e mortali, dell'anima. Ciò che vale, e che rimane fermo in ogni caso, è il modello organicista e psico-fisiologico che Platone per primo ha adottato per la sua psicologia e che Aristotele ha sua volta mutuato dal maestro<sup>10</sup>.

2. In secondo luogo, come ho già avuto occasione di sottolineare, vi sono fondate ragioni per negare che in Platone vi sia davvero una dottrina della tripartizione dell'anima o piuttosto che, come molti credono, si passi nei dialoghi da una concezione che implica il sostanziale dualismo (orfico-pitagorico?) dell'opposizione fra un'anima pura, che si libera e si scioglie dal corpo con la morte, e un'anima «incarnata» e soggetta alle passioni – ossia, nel *Fedone*, fra anima e corpo *tout court* –, a una concezione tripartita che, dalla

10. Naturalmente, l'analogia è possibile per quanto attiene all'esito effettivo del modello psicofisiologico aristotelico, non certo rispetto alla sua genesi o alla sua concreta realizzazione, dal momento che Aristotele non concepisce affatto le funzioni inferiori dell'anima come rea-

zioni all'innesto nel corpo di un principio razionale, giacché è anzi l'anima nel suo insieme a determinare il corpo secondo uno schema forma-materia che si colloca nel quadro della sua dottrina della potenza e dell'atto.

*Repubblica* in poi, rimarrebbe pressoché onnipresente<sup>11</sup>. In realtà, come si è visto, il *Timeo* si ri vela assai più vicino al *Fedone* di quanto si creda, proprio nel fatto che stabilisce una netta contrapposizione fra anima e corpo, salvo che il principio immortale e razionale innestato nel corpo produce, secondo la spiegazione del *Timeo* di cui non vi è traccia nel *Fedone* (ove si parla al massimo della generica impurità e soggezione alle passioni dell'anima finché si trova nel corpo, cfr. per esempio 65a-66a, 67b-69e, 79c-d ecc.), una funzione passionale o irascibile e una funzione desiderativa o concupiscibile, intese come reazioni e operazioni corporee che investono l'anima. Si noti inoltre che, anche nella *Repubblica*, la tripartizione dell'anima appare assai meno solidamente attestata di quanto abitualmente si arguisca<sup>12</sup>: questa immagine sembra infatti introdotta più che altro come un'analogia utile a proseguire la ricerca sulla natura della giustizia nell'ambito del rapporto fra le classi della πόλις, visto che non solo si tende a parlare di εἶδη, più che di parti, dell'anima (cfr. IV 434d, 436a, 439e, 440e, 441c), ma si affe mma anche, a un tratto (X 611b-c), che la «mutilazione» dell'anima, ossia la sua *partizione*, dipende dal fatto che essa è congiunta al corpo e soggetta ai fenomeni a esso relativi (λελωβημένον αὐτό ... ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν), perché, di per sé, sarebbe invece una realtà pura (καθαρόν). Sarebbe altrimenti difficile considerare immortale ciò che è composto e assemblato di più parti (οὐ ῥάδιον αἰδιον εἶναι σύνθετόν τε καὶ ἐκ πολλῶν): l'anima è in effetti come il Glauco marino, di cui non si scorge la vera natura, pura e semplice, perché a essa si sono aggiunti, ricoprèndola e ispessendola, strati di incrostazioni saline, «conchiglie, alghe e pietre», che la corrodono e ne sfigurano il pro filo (X 611d; il paragone è illuminante rispetto al fatto che è proprio l'innesto nel corpo ad «aggiungere» residui estranei alla natura semplice dell'anima, in quanto tali residui «aggiunti», come le incrostazioni del Glauco marino, sono dovuti alla sua permanenza in un elemento improprio). Per il resto, e molto rapidamente, anche il *Politico* ammette due generi di anima, che si lasciano ricondurre

11. Questa immagine tradizionale si trova per esempio nell'altrimenti eccellente articolo di M. Baltes, «La dottrina dell'anima in Plutarco», cit., pp. 245-47, secondo cui abbiamo, fino al *Fedone*, una sostanziale unità dell'anima nel suo insieme contrapposta al corpo; una vera e propria tripartizione nella *Repubblica* (IV 439d), che si fa addirittura quadripartizione nel mito del *Fedro* (246a), ove dovremmo considerare parti dell'anima l'aquila, il cavallo bello e buono, il cavallo brutto e stolto e infine l'intero carro alato (personalmente, tenderei a credere che il carro alluda all'intera anima, e non

a una sua parte, di cui l'aquila e i due cavalli sono effettivamente le tre parti); avremmo poi una bipartizione fra anima eterna e anima di origine «animale» nel *Politico* (309c), i nostri due generi di anima, mortale e immortale, nel *Timeo*, che darebbero luogo però a tre ulteriori parti (una razionale e immortale e due irrazionali e mortali) e infine ancora due generi di anima, buona e cattiva, nelle *Leggi* (X 896e).

12. Cfr. su questo punto J.-F. Pradeau, «L'âme et la moelle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon», cit., pp. 501-03.

alla distinzione del *Timeo* fra un principio razionale e immortale e una sfera funzionale irrazionale e mortale: precisamente, il *Politico* parla di τὸ ἀειγενές e di τὸ θείον <μέρος> τῆς ψυχῆς di contro a τὸ ζῳογενές, dove la connotazione «animale», o semplicemente «vivente», del secondo potrebbe alludere forse al suo statuto biologico e a una sua origine psico-fisiologica (309c). Va ricordato in ultimo il libro X delle *Leggi*, che si ritiene ponga un'anima provvidenziale e buona e un'anima malvagia fra loro in competizione per il dominio del cosmo (896e-899d). Sarà tuttavia opportuno osservare che, in primo luogo, questo passo si riferisce all'anima, appunto, cosmica, e non a parti, funzioni o specie delle anime individuali umane; in secondo luogo, e soprattutto, mi chiedo se Platone ammetta davvero qui l'esistenza di due anime fra loro distinte, e non ponga piuttosto un'opzione fra due generi d'anima fra loro concorrenti da scegliere, appunto, in modo esclusivo, per affidare all'una *oppure* all'altra la guida dell'universo<sup>13</sup>.

L'unico passo dei dialoghi che si contrappone a questa lettura, perché contiene certamente una dottrina dell'anima tripartita, rimane dunque il mito dell'anima come un carro a due cavalli condotto da un auriga, che, nel *Fedro* (246a), espone il viaggio iperuranio delle anime libere dal corpo che, al seguito degli dei, si volgono alla contemplazione delle idee. In tal caso, infatti, si danno effettivamente tre parti dell'anima – l'auriga-parte razionale, il cavallo buono-parte irascibile e il cavallo stolto-parte concupiscibile –; ma la vera discrepanza consiste nella constatazione che tutte e tre queste parti sono fatte sussistere senza il corpo e dopo la morte di questo, caratterizzandosi così, *tutte e tre*, come «sostanze» fra loro distinte e immortali<sup>14</sup>. Vorrei ripetere nuovamente, però, che questo è l'unico passo dei dialoghi ad affermare un'idea del genere; pertanto, prima di pensare che Platone muti opinione sull'immortalità delle funzioni inferiori dell'anima dal *Fedro* al *Timeo*,

13. Avremmo insomma qui una sorta di ipotesi di scuola, proprio come avviene nel *Timeo*, ove si deducono dalla bellezza del cosmo visibile bontà e perfezione del demiurgo e del modello che egli ha utilizzato nella sua opera riproduttiva (28c-29b): anche qui il punto sarebbe che, esaminando la natura e la struttura dell'universo, si deve stabilire se a guidarlo sia un'anima buona e intelligente oppure un'anima malvagia e stolta; ora, poiché si constata che l'universo è ben ordinato, sarà certamente un'anima buona e partecipe d'intelletto a guidarlo (e l'ipotesi di un'anima malvagia e stolta cade semplicemente da sé).

14. Analogamente, sempre nel contesto di questa sezione del *Fedro*, si dice che anche gli dei possiedono un'a-

nima tripartita le cui tre parti sono tutte immortali, precisando tuttavia che, a differenza delle anime umane, anche la parte concupiscibile è, nel caso degli dei, buona e ben disposta alla collaborazione con l'anima razionale (247a-b). Del resto, l'assoluta peculiarità del caso degli dei, rispetto a quello delle anime umane che ho esaminato qui, risulta già dal fatto che gli dei pure possiedono un corpo, che si rivela però, diversamente da quello umano o di ogni altro genere e natura, immortale (246c-d). Si veda in proposito L. Brisson, «Le corps des dieux», in *Les dieux de Platon*, Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002, textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen 2003, pp. 11-23.

si può forse supporre, *si licet*, che il racconto mitologico gli forzi un po' la mano, con un'analogia, quella del carro alato e dei suoi cavalli, particolarmente inappropriata o quantomeno poco felice.

Stando così le cose, l'unica plausibile evoluzione nella psicologia di Platone non è quella, rivelatasi infondata, da un'opposizione (orfico-pitagorica?) di anima e corpo nel *Fedone* a una tripartizione dell'anima (genuinamente platonica) nella *Repubblica* e oltre; ma piuttosto quella da una psicologia intesa e strutturata in senso metafisico (per esempio nel *Fedone*, dove autentica e vera appare esclusivamente l'anima libera dal corpo) a una via via più netta e radicale concezione psico-fisiologica dell'anima, studiata e concepita sempre più in funzione del corpo (secondo un processo compiuto integralmente solo nel *Timeo* e, se non corro il rischio di macchiarmi di lesio platonismo, nel *De anima* di Aristotele). In realtà, è forse fuorviante e persino inesatto parlare di un'evoluzione, perché non è necessariamente la psicologia platonica a mutare nei suoi fondamenti teorici, ma sono piuttosto l'accento o l'interesse apparentemente rivolti, nel *Fedone*, all'anima di per sé e successivamente, nel *Timeo*, all'anima «incorporata»; mentre la dottrina psicologica rimane forse sostanzialmente immutata, se vi è sempre un'anima pura e separata – quanto alla sua origine, alla sua natura e alla sua vita indipendente dal corpo – e questa solo razionale, divina, immortale, come pure sempre si dà un rapporto dell'anima con il corpo, un rapporto potenzialmente corruttore, imposto da una temporanea necessità che si conclude con la morte, intesa come un reciproco scioglimento che libera anima e corpo a destini diversi, come pure costantemente, infine, vi sono funzioni diverse (epistemologiche ed etiche) che appartengono all'anima pura e sciolta dal corpo e all'anima «incorporata».

3. Tutto ciò solleva, in ultima analisi, un interrogativo davvero non scontato rispetto all'unico genere di immortalità individuale riconosciuto da Platone, che appartiene a quella sostanza divina e, appunto, immortale, affine all'anima del mondo, la cui vera vita di naturanoetica è, nel *Timeo* (42b), associata a un astro o a un pianeta e consiste nell'esercizio di una funzione razionale «celeste» per l'eternità, che pare dunque implicare un'immortalità impersonale, ossia senza ricordi personali provenienti dalla vita mortale condotta nel corpo – se mi si passa il paragone, una sorta di universale intelletto averroistico. Ciò, del resto, non sorprende, se si pensa che i ricordi della vita «corporea» si producono a partire da quell'insieme complesso e plurale di sensazioni, passioni e desideri (che contribuiscono a formare le esperienze individuali nella loro unicità e irripetibilità), che, proveniendo dal corpo ed essendo connessi alle funzioni inferiori, irrazionali e mortali, dell'anima, si dissolvono allo scioglimento dell'unione di anima e corpo e muoiono perciò insieme

con il corpo e con le funzioni mortali dell'anima<sup>15</sup>. Anche l'unico altro grande racconto in forma in qualche modo diretta della vita immortale dell'anima razionale e divina, quello ricondotto al nome di Er nel libro X della *Repubblica* (614b), non muta sostanzialmente il quadro appena tracciato, perché il fatto che Er conservi un ricordo del trapasso, della vita mortale precedente la morte del corpo, poi anche di una porzione di vita immortale dell'anima dopo la morte del corpo, viene esplicitamente motivato con l'esigenza mitologico-religiosa che Er torni alla «stessa» vita mortale precedente la morte del corpo, in possesso di tutti i ricordi, immortali (perché, ricordando cosa capita all'anima dopo la morte del corpo, egli possa raccontarlo agli altri uomini) e mortali (perché, ricordando la sua precedente vita mortale, possa ritornare in essa, riconoscendosi proprio come Er, con il suo bagaglio di esperienze e conoscenze, e non come un altro uomo qualunque); ma è del tutto chiaro che si tratta di un dono divino agli uomini per rivelare loro cosa accade dopo la morte, dunque, senza alcun dubbio, di un evento eccezionale e non della norma (X 621b-c).

Infine, se il problema è quello del rapporto fra immortalità e memoria, il lettore di Platone non può che pensare alla dottrina della reminiscenza, giacché proprio questa sarebbe la prova che, secondo Platone, l'anima razionale e immortale conserva i propri ricordi eternamente, prima di nascere nel corpo e dopo la morte di esso. Le cose non stanno però in questi termini, poiché, nei dialoghi, si danno due casi diversi relativamente ai «nostri» ricordi: i ricordi precedenti la nascita nel corpo possono certamente essere conservati, perché sono ricordi che appartengono solo all'anima razionale e immortale, di cui il corpo, alla nascita, provoca l'oblio e il cui recupero risulta essere il compito precipuo della nostra vita mortale (*Phaed.* 76a-77b); mentre i ricordi della vita mortale non possono che essere dispersi alla morte del corpo, perché sono ricordi acquisiti e posseduti dal corpo che si dissolve (ed eventualmente dalle funzioni mortali dell'anima), non dall'anima razionale e immortale. Se fra questi due generi di ricordi, e fra i due corrispondenti piani dell'anima razionale e immortale e del corpo materiale e mortale, la scissione è, come sembra, completa (salvo che per la breve durata dell'incorporazione dell'anima), proprio la reminiscenza riesce a garantire la permanenza, o almeno la possibilità del recupero, di certi ricordi da una vita all'altra (= da un'incorporazione all'altra). Ma quali ricordi si ricordano tramite la reminiscenza? Si tratta indubbiamente delle idee, ossia, in termini epistemologici e psicologici, delle categorie universali come l'identico, il diverso, il simile, il bello e così via (cfr. *Phaed.* 74b-75c; *Symp.* 210a-211d, ammesso che il passaggio dai particolari sensibili belli

15. Sul *voûs* concepito come unica anima razionale, cfr. *supra*, n. 9. sostanza immortale in cui consiste l'a-

all'idea del bello ivi descritto possa essere assimilato a un processo di reminiscenza; *Phaedr.* 249b-c), ma certo non dei particolari sensibili. La reminiscenza implica insomma il recupero e la conservazione di ricordi «universali», dunque certamente impersonali, e l'unico dato non personale, ma, in qualche misura almeno, *individuale*, per l'anima razionale e immortale, sta nel fatto che *ogni* singola anima pare aver contemplato la verità in misura diversa prima di scendere nel corpo e ciò determina *quanto* ogni anima, nella vita mortale, potrà ricordare (*Phaedr.* 250a-c)<sup>16</sup>; il contenuto del ricordo non ha tuttavia nulla a che fare con l'individualità di un soggetto unico, con l'esperienza propria di una vita personale.

Secondo Socrate, la morte o è un sonno senza sogni, dunque, di fatto, un indolore trapasso nel nulla, una dolce e impercettibile dissoluzione, oppure è la continuazione della vita in altro luogo e sotto altra forma, con la speranza che ciò avvenga a un più alto livello (*Apol.* 40c-41c). Secondo Platone, invece, vi è certamente una forma di persistenza della vita, di cui si argomenta che è immortale e indistruttibile più in quanto *idea* o *principio* della vita (cfr. *Phaed.* 105b-106e, con la dimostrazione per cui la vita in sé, come concetto o idea, non può ammettere il proprio contrario, cioè la morte), del tutto impersonale, che come *soggetto personale* concretamente vivo. E per quanto il Socrate del *Fedone* si sforzi di ripetere l'identità del proprio sé più vero con la propria anima immortale di fronte alla sconcertata perplessità dei suoi amici (115c-e), ci si dovrà forse limitare piuttosto, a queste condizioni, ad ammettere più sobriamente la permanenza di una struttura noetica categoriale e il suo passaggio attraverso più corpi, rinunciando perciò a ogni connotazione effettivamente personale e individuale. E se è così, si potrà ancora parlare a giusto titolo di *immortalità* o di *reincarnazione* dell'anima?

16. Ciò appare sufficiente a determinare anche *come* ogni anima vivrà, ossia in quale corpo si troverà a discendere e quale genere di vita adotterà. La solo parziale distinzione nella quantità di conoscenza che ogni anima ha realizzato, e che può perciò recuperare nella vita

mortale, permette di giustificare infatti il destino morale delle anime, senza dover ricorrere a tribunali infernali o a un principio di accumulazione di colpe o vizi: l'unica virtù possibile sarà l'eccellenza conoscitiva, l'unico vizio possibile trascurare la conoscenza.